

Ἐξάφωνος

oder: Die Paradoxie des Augenblicks

Von WERNER BEIERWALTES (Würzburg)

Geschichtlichkeit ist für das Wesen von Philosophie konstitutiv. Dies heißt jedoch nicht, daß die zu denkende oder gedachte Wahrheit in der und durch die Geschichte in ihrem Wesen „relativiert“ oder gar zerstört würde, sondern vielmehr, daß eine einmal in Geschichte gedachte Wahrheit das Denken der nachfolgenden Epochen bewußt und unbewußt bestimmt. Daher ist die Philosophie jeder Epoche nur durch die Vermittlung ihrer Geschichte „unmittelbar“ zur Wahrheit.

Die Reflexion der geschichtlichen Vermittlung leistet die Geschichte der Philosophie. Dadurch wird „Geschichte“ der Philosophie zu einem notwendigen Element des Selbstverständnisses einer Zeit; andererseits wird die Auslegung des einmal Gedachten durch eben dieses Selbstverständnis modifiziert, welches immer als ein „Vorverständnis“ wirksam ist. Die kritisch-klärende Hinwendung der Philosophie zu ihrer eigenen Geschichte ist jedoch gerade auf Grund der Verdeckungstendenz der Geschichtlichkeit für die Erkenntnis der jeweils zu denkenden Sache selbst relevant. Zugleich erweist sie von ihrem je verschiedenen geschichtlichen Horizont her die „unendliche“ Auslegungsmöglichkeit des gedachten und damit immer noch zu denkenden Gedankens. Die in Geschichte gedachte philosophische Wahrheit steht dadurch in Analogie zu der im geschichtlich geschaffenen Kunstwerk hinterlegten „unendlichen“ Aussage.

Die Geschichtlichkeit der Philosophie wird in der Erforschung der Geschichte philosophischer Probleme, Begriffe, Termini oder Metaphern in besonderem Maße deutlich. Sie zeigt nämlich die geschichtliche Wirkung, Explikation oder Modifikation des im Grunde selben Problems, desselben Begriffes oder Terminus oder derselben Metapher aus einem je verschiedenen Horizont heraus und macht zugleich (als Voraussetzung adäquaten Verstehens) die Andersheit des je eigenen Gedankens gegenüber der Tradition bewußt. Da ihre Absicht nicht die historische Feststellung des Gewesenen ist, ist sie, wie Geschichte der Philosophie im allgemeinen, ein wesentliches Element in der notwendig geschichtlichen Selbstvergewisserung der geschichtsfreien philosophischen Frage selbst.

Die folgenden Überlegungen versuchen – im Sinne der Begriffsgeschichte – den platonischen Terminus ἔξαφωνος als eine ontologisch-„physikalische“ Aussage über das infinitesimale Element oder das Prinzip von Zeit, den Augenblick, zu begreifen, und die Aufnahme dieses von Platon explizierten Problems im aristotelischen Begriff „Jetzt“ als dem zeit-losen Movens von Zeit einsichtig zu machen. Bei Ps.-Dionysius Areopagita zeigt sich der Terminus ἔξαφωνος im Dienste der Theologie: der zentrale theologische Gedanke schlechthin, die In-

karnation, wird hier – nicht nur formal – von der platonischen Philosophie her verstanden, so daß sich in ihm die Einheit von Theologie und Philosophie eindringlich dokumentiert. Demgegenüber provoziert derselbe platonische Terminus, ἐξαιφνης, Kierkegaard dazu, dasselbe Theologumenon, die Inkarnation, im Gegensatz zu Hegel, jedoch *ohne* geschichtlichen Rückgriff auf die neuplatonische Tradition von spekulativer Überformung freizuhalten, um es zugleich wieder mit dem ursprünglich philosophischen Begriff „Augenblick“ zu benennen. Eine rein theologische Aussage hätte Kierkegaard jedoch allenfalls dann gelingen können, wenn er nicht e contrario gerade von der Philosophie her gedacht hätte.

Jeder dieser vier Aspekte aber läßt das Denken in je verschiedener Weise eine unhintergehbare Paradoxalität erfahren, in die es sich durch den Begriff des Augenblicks oder des Jetzt verfängt.

I

Gegenstand des Nachdenkens ist zunächst der dritte der dialektischen Gänge des platonischen Parmenides¹, auf denen das Wesen des Einen einkreisend bestimmt werden soll. Voraussetzung für die Relevanz des Resultates dieses Nachdenkens ist die begründete, aber hier nicht näher zu begründende Überzeugung, daß der 2. Teil des Dialogs weder ein „jeu d'esprit“, noch eine formal-logische Übung ist, sondern daß er eine – wenn auch nicht endgültige Einsicht – in einen zentralen metaphysischen Gedanken der platonischen Philosophie vermittelt. Im Verhältnis zu der sich zeigenden Sache wiegt der Vorwurf eines anachronistisch scheinenden „Neuplatonismus“ wenig.

Während in den beiden ersten dialektischen Gängen oder sogenannten Hypotheseis dem Einen einmal alle möglichen, einander gegensätzlichen Prädikate abgesprochen, zum anderen aber wieder zugesprochen werden, so daß am Ende der 1. Hypothese die These steht: das Eine „ist“ nicht, am Ende der 2. Hypothese aber antithetisch gesagt werden muß: das Eine *ist* (als in der Vielheit aufgehendes Eine), geht dieser dritte Gang vom Sein des Einen oder dem seienden Einen aus. – Sein impliziert Teilhabe an der Zeit (μετέχουσιν: 151 e 7 ff. 155 e 6. 141 d e): „Ist“ an jetzt gegenwärtiger Zeit, „War“ an vergangener, „Wird-Sein“ an kommender. Daher hat auch das Eine an Zeit teil. Umgekehrt wird Zeit als eine Wesensstruktur des Seins als Akt begriffen. So ist bestimmte Zeit das entscheidende Moment für die Teilhabe an einem bestimmten, mit sich identischen Seienden: das Eine kann am Selben nur in derselben Zeit teilhaben; oder: es kann nicht zugleich teilhaben und nicht teilhaben (eine platonische Formulierung des Satzes vom Widerspruch). Wenn Teilhabe noch als etwas Statisches gedacht werden könnte, so wird im folgenden der für das Ziel des Gedankens maßgebende Begriff der Bewegung oder der Veränderung, des Prozesses, eingeführt: die Zeit nämlich wird als der Modus vorgestellt, wie das Eine (nicht im Sinne von Existenz, sondern einer bestimmten Wesenheit) Sein ergreift

¹ 155 e 4–157 b 5.

(μεταλαμβάνειν) oder sich von ihm frei macht, es fahren läßt (ἀπαλλάττεσθαι, ἀφιέναι). Bestimmtes Sein ergreifen und bestimmtes Sein fahren lassen heißen herkömmlich und auch hier „Werden“ und „Vergehen“ (γίγνεσθαι – ἀπόλλυσθαι). Für das Eine folgert Platon daraus: das Eine wird (entsteht) und vergeht zugleich (156 a 7 f.). Die Akte von Werden und Vergehen aber sind als Gegensätze zu denken. Daher ist auch das werdende und vergehende in gewissem Sinne gegensätzlich: die entstehende neue Sinngestalt hebt die früher seiende auf. Die allgemeinste Konkretion dieser prozeßhaften Bewegung ist also das Werden des Mannigfaltigen aus dem Einen und das Werden des Einen aus dem Mannigfaltigen, wobei jeweils das Frühere aufgehoben wird (διακρίνεσθαι, συγκρίνεσθαι). Dasselbe gilt für den Übergang vom Ähnlichen ins Unähnliche, vom Großen ins Kleine, vom Bewegten ins Ruhende und jeweils umgekehrt.

Von diesen Gegensätzen her spitzt sich der Gedanke auf die Frage nach dem Übergang oder Umschlag selbst zu (μεταβάλλειν, μεταβολή: 156 c ff.). Wenn zum einen Sein an Zeit teilhat, Zeit also ein Wesenskonstituens jedes Seienden und somit auch des Einen ist, ob dieses nun ruht oder sich bewegt, zum anderen aber es keine Zeit gibt, in der etwas zugleich bewegt sein und ruhen könnte, sondern immer nur Zeit ist, in der sich etwas bewegt *oder* ruht (156 c 7), wenn dem so ist, wann findet dann der Übergang von der einen in die andere der gegensätzlichen Seinsweisen statt? Das Ruhende und Bewegte schlägt nicht *als solches*, d. h. von sich aus in das jeweils Andere um, weil es dann als *in Zeit* Seiendes zugleich noch das mit sich Identische und schon sein Gegenteil sein müßte. Wie also nichts *ist*, was *ohne* Zeit sich bewegte oder ruhte (das Problem der zeitlosen, transzendenten Ewigkeit als Ur-Bild der Zeit bleibt hier außer Acht), weil es durch die Zeit und in der Zeit seine Identität empfängt und erhält, so schlägt auch nichts vom Einen ins Andere um *in* einer Zeit. Wenn aber Umschlag nur durch ihn selbst möglich ist (οὐδὲ μὴν μεταβάλλει ἄνευ τοῦ μεταβάλλειν, 156 c 7 f.), *wann* ereignet er sich?

„Ist nun vielleicht dies jenes seltsame (ort-lose) Etwas, in dem das Eine wäre, wenn es umschlägt? – Welches? – Das ‚Plötzlich‘ (der Augenblick, ἐξαίφνης). Der Augenblick nämlich scheint etwas derartiges zu bezeichnen, daß von ihm aus etwas in einen von zwei Zuständen umschlägt. Denn weder aus der Ruhe schlägt etwas, wenn es noch ruht, in Bewegung, noch aus der Bewegung, während es sich noch bewegt, in Ruhe um, sondern der Augenblick, diese seltsame (ort-lose) Wesenheit, sitzt zwischen der Bewegung und der Ruhe, in keiner Zeit seiend, und in ihn und aus ihm schlägt das Bewegte in die Ruhe und das Ruhende in die Bewegung um. – So scheint es. – Auch das Eine also, sofern es steht *und* sich bewegt, schlägt nach beidem hin um – denn einzig so könnte es beides tun –, umschlagend aber schlägt es im Augenblick (plötzlich) um, und wenn es umschlägt, ist es wohl in keiner Zeit, es bewegte sich dann nicht, noch ruhte es“ (156 d 1–e 7).

Als Wesenszüge des Augenblicks werden evident: er ist zeitlos, Negation der Zeit; gerade als dieses Zeitlose „sitzt er als bewegendes Prinzip mitten“ in den Zeit-Weilen oder in den durch die Zeit bestimmten Seins-Weisen. Weil er in kei-

ner Zeit ist, *ist* er auch nicht wie alles zeithaft Seiende. Er ist „Nichts“. Er ist also, wenn Zeit als Kontinuum von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft zu denken ist, durch seine Nichtigkeit das schlechthin Diskontinuierliche in dieser Kontinuität von Zeit. Als solches aber, indem er den Umschlag von einer Zeit-Weile in die andere verursacht und so den Prozeß der Zeit im ganzen in Bewegung setzt und hält, macht er die Sinngestalt der Zeit allererst bewußt. Weil er *zeitlos* ist, wird die durch seine diskontinuierliche Natur bewußtwerdende Sinngestalt der Zeit in ihrer Kontinuität nicht aufgehoben und zerstört. Oder, vom zeithaft seienden Einen her gesehen: Weil das Umschlagende im Augenblick des Umschlags *in keiner Zeit* ist, tritt die bewegende Diskontinuität der Zeit, der Augenblick, nur als ungebrochene Kontinuität in Erscheinung. Die Diskontinuität erzeugt Sein und Schein der Kontinuität.

Der Augenblick ist nicht identisch mit dem platonischen „Jetzt“, welches immer als ein Gegenwärtig-Sein eines Seienden oder eines Zustandes verstanden wird², sondern verhilft diesem Jetzt allererst zu seinem Dasein. Deshalb kann die Frage: wie schlägt das Eine in das Andere um? auch in diese Frage gewendet werden: „Wie gelangt die eine Zeit in die andere?“ oder: „Wie entspringt dieses Jetzt aus dem früheren Jetzt?“ Dem jetzt entspringenden Jetzt gegenüber ist das frühere Jetzt vergangenes, das spätere Jetzt zukünftiges. Kein Jetzt aber existierte (und damit auch keine Zeit) ohne den Umschlag des ersten Jetzt in die anderen. Das Jetzt bliebe ewiges Jetzt – ohne den Augenblick.

Also ist nicht das zeithafte Jetzt, sondern der zeitlose (immanente) Augenblick das bewegende und bewahrende Gestaltprinzip von Zeit, die deshalb je nach ihren verschiedenen Modi zwar *immer* Jetzt, nie aber Augenblick ist.

Dies macht die *Paradoxie* des Augenblicks sichtbar: daß er nicht zeithaft „in“ Zeit *ist*, daß er im Grunde „in“ Zeit keinen Ort (*ἄτοπον*) hat, ihr aber auch nicht etwa als urbildhafter Grund transzendent ist, sondern zeit-los als Prinzip der Zeit in ihr wirksam ist; daß er als das Diskontinuierliche Grund der Kontinuität von Zeit ist; daß er als das Plötzlich-Unvermittelte sich ereignet und doch das Vermittelnde (*μεταξύ*) schlechthin ist; daß er als eben dieses Zeit-lose im kategorialen Sinne *nicht ist*, aber dennoch das Seiendste der Zeit ist, ohne das weder Zeit noch Zeithaft-Seiendes oder zeithafter Prozeß von Seiendem sich vollziehen könnte, dessen Minimum an „gegenständlicher“ Anschaubarkeit geradezu im umgekehrten Verhältnis zu seiner Wirksamkeit steht³; daß er schließlich als dieses „Nichts“ die Möglichkeit zu allem gegeneinander Gegensätzlichen ist: gleichsam ‚*coincidentia oppositorum*‘ und keines der *opposita* in einem; oder der negative, die Zeit überwindende Indifferenzpunkt, der als konstitutives Element des Zeit-Prozesses das ihm selbst gegenüber Gegensätzliche aus ihm entspringen läßt, welches jedoch zugleich zu dem *vor* ihm Seienden in Gegensatz steht. Die Indifferenz wird so zur Vermittlung der Differenz, die, sich selbst aufhebend, wieder in die Indifferenz des Augenblicks zurückkehren muß, wenn nicht das Ganze des Seienden zu einer in sich undialektischen Einheit „erstarren“ soll.

² 152 d 8; 151 e 7.

³ Vgl. G. Huber, Platons dialektische Ideenlehre, Diss. Basel, Wien 1951, 77.

Die Paradoxie des Augenblicks steht in einer doppelten Analogie zur Paradoxalität des Einen selbst. Gemäß der 1. Hypothese ist das Eine Nichts von allem kategorial Seienden; gemäß der 2. Hypothese ist es all dies in eminentem Sinne. Der Augenblick nun (oder das Eine *im* Augenblick) ist weder Eines noch Mannigfaltiges, weder Bewegung noch Ruhe, weder ähnlich noch unähnlich, weder groß noch klein etc., zugleich aber ist er offen für die Fülle der Gegensätze, *διόχρισις* und *σύγχρισις* zugleich. Er ist die bewegende Vermittlung zwischen den beiden sich scheinbar durch Widerspruch ausschließenden Aussagen über das Eine. Insofern trifft für den Sinn der 3. Hypothese in bezug auf die Entfaltung des gesamten Gedankengangs des Parmenides die Aussage zu, daß im *ἐξάλφνης* der Konvergenzpunkt⁴ von Thesis und Antithesis erreicht sei, daß also der erste und der zweite dialektische Gang sich nicht gegenseitig vernichten, sondern in der Synthese des dritten sich die Wiederholung des ersten auf dem Grund des zweiten vollzieht⁵.

Das *ἐξάλφνης* im Parmenides ist nicht unterschiedslos selbig mit dem *ἐξάλφνης* des Siebenten Briefes⁶. Dieses ist kein beliebiger Übergang zu diesem oder jenem beliebigen Gegensatz, sondern eindeutiger Umschlag vom Nicht-Wissen ins Wissen. Es benennt den zwar vorbereiteten, aber dann doch unvermutet im zeitlosen Nu einbrechenden Akt der Erleuchtung. Dieses *ἐξάλφνης* ist im Gegensatz zu dem die Zeit fortwährend „gesetzhaft“ vollziehenden parmenideischen *ἐξάλφνης* das seltene, geradezu glückhafte Ereignis der philosophischen Existenz⁷. Gemeinsam ist beiden freilich die Zeitlosigkeit *in* der Zeit, jedoch mit je verschiedenem Telos.

II

Zeitlose Grenze, oder Gestalt-Prinzip von Zeit zu sein, hat Aristoteles in seiner Philosophie der Zeit dem *Jetzt* zgedacht. Innerhalb des Zeit-Kontinuums hat es also in gewissem Sinne die Funktion, jedoch nicht das Wesen des parmenideischen *ἐξάλφνης* übernommen. Es ist als Zeit-loses kein Teil der Zeit⁸, sondern unteilbare Grenze und Zusammenhalt (*πέρας* und *συνέχεια*) von Zeit zugleich. „Das Jetzt aber ist Zusammenhalt der Zeit; es hält nämlich die vergangene und künftige Zeit zusammen; und es ist Grenze der Zeit: denn es ist Anfang der einen, Ende der anderen. Jedoch ist dies nicht so augenfällig wie beim in sich bleibenden Punkt. Es teilt sich nämlich nur der Möglichkeit nach. Und sofern es derartig (teilende Grenze) ist, ist das Jetzt immer verschieden, sofern es aber verbindet, ist es immer das Selbe.“⁹

⁴ P. Friedländer, Platon III 192, Berlin 1960².

⁵ W. Bröcker, Platos Gespräche, Frankfurt 1964, 424.

⁶ 341 c 7. In analogem Sinne: Symp. 210 e 4.

⁷ Für Rezeption und Umformung des parmenideischen *ἐξάλφνης* im Neuplatonismus wäre es aufschlußreich, den Sinn dieses Begriffes zu entfalten, den er insbesondere bei Damaskios erhalten hat (Dub. et Sol. § 404–412. 414, ed. Ruelle II 261 ff.: Wesenszug der Seele, in der sich Ewiges und Zeitliches vermitteln. Die Seele steht „in horizonte“ beider Dimensionen, die mit *νοῦς* und *γένεσις* identisch sind).

⁸ Phys. 218 a 6.

⁹ 222 a 10–15.

Das Jetzt ist Analogon des ausdehnungslosen Punktes¹⁰, weil es wie dieser zugleich trennt und verbindet, um so das Ganze von Zeit als eine Einheit von in sich (ihrem Wesen nach) selbigen, aber zugleich individuell erfüllbaren und deshalb verschiedenen Zeit-Momenten zu konstituieren. Jedes Jetzt ist, trennend und verbindend, zugleich Ende der Vergangenheit und Anfang der Zukunft – *in* der Gegenwart. Die Einheit von *πέρας* und *συνέχεια* im Jetzt qualifiziert das Jetzt als die zentrale, ontologisch ambivalente Wesenheit in der Zeit, die Zeit als gestaltetes oder bestimmt-begrenztes „Zwischen“ (*μεταξύ*) allererst möglich macht. Während so zwar wesentliche Bestimmungen des platonischen Augenblicks auf das aristotelische Jetzt zutreffen, aber auch gerade in der Reflexion über das Jetzt an ihm in Frage gestellt werden¹¹, ist die aristotelische Erklärung dessen, was der allgemeine Sprachgebrauch als „Augenblick“ bezeichnet, wohl als versteckte Korrektur des platonischen *ἐξαιφνης* verstehbar. „Das Plötzlich (der Augenblick) ist das auf Grund seiner Kürze in unmerklicher Zeit Herausdrängende; jede Veränderung aber ist von Natur aus ein Herausdrängendes“ (*ἐκστατικόν*)¹², das heißt sie *verdrängt* ein anderes zeithaft Bewegtes. Die Erfahrung einer „unmerklichen Zeit“ könnte zwar dazu verführen, den Augenblick auch ontologisch als zeitlos zu bestimmen¹³. Aristoteles indes faßt ihn nicht als ein Wesensconstituens von Zeit. Vom platonischen ist das aristotelische *ἐξαιφνης* schon dadurch geschieden, daß es kein absolut anfangender „Umschlag“ (*μεταβολή*) ist, sondern in dem Prozeß der Zeit selbst wie anderes zeithaft Bewegtes der Veränderlichkeit unterworfen ist, gemäß dem Grundsatz, daß sich „jegliche Veränderung (*μεταβολή*) in Zeit“ vollziehe¹⁴. *Μεταβολή* ist also nicht zeitloser Umschlag, Übergang, Vermittlung *innerhalb* zeitlicher Kontinuität, sondern deren permanente aktuale Entfaltung selbst. – Gleichwohl ist die im platonischen *ἐξαιφνης* für Platon gelöste Sachproblematik des zeitlosen Übergangs von Ruhe in Bewegung und von Bewegung in Ruhe für Aristoteles zum Stachel einer gründlichen Reflexion über die Frage geworden, wodurch überhaupt Veränderung (Übergang von Ruhe in Bewegung, von Bewegung in Ruhe oder von einer Bewegung in eine andere) möglich ist¹⁵. Wenn im Sinne des Aristoteles davon ausgegangen werden kann, daß jegliche Bewegung oder Veränderung *in Zeit* ist, daß ferner Zeit unendlich teilbar, das Jetzt aber, weil kein Teil von Zeit, unteilbar ist, so kann sich im Jetzt selbst nichts verändern¹⁶; es ist also ebensowenig wie das „unphilosophische“ *ἐξαιφνης* als Übergangs- oder Vermittlungskategorie oder gar als Prinzip der Veränderung denkbar. Da aber auch Physik Prinzipienwissenschaft ist, fragt sie legitimer-

¹⁰ 220 a 9 f.

¹¹ Zur Differenz des *μεταξύ*: Der platonische Augenblick ist das zeitlose Zwischen (156 d 7; 157 a 1) in den Zeiten, das aristotelische Jetzt aber bestimmt als zeitlos Seiendes das jeweilige Zwischen als *Zeit*.

¹² Phys. 222 b 15 f.

¹³ Vgl. *Simpl.* in Phys. 753, 3 ff. (Diels).

¹⁴ Phys. 222 b 31.

¹⁵ Trotz der hilfreichen Erörterung F. Solmsens, *Aristotle's system of the physical world*, Ithaca 1960, 204 ff. bedarf diese Frage noch eines differenzierten philosophischen Nachdenkens.

¹⁶ Phys. 237 a 14.

weise nach dem Anfang, dem ersten Woher und Warum von Bewegung oder Veränderung: Gibt es τὸ ἐν ᾧ πρῶτον μεταβέβληκε als den gesuchten Anfang? Wenn das sich Verändernde im Akt des Übergangs irgendwo sein muß, dann kann es in dem Augenblick, in dem es sich zuerst verändert hat, nur schon in jenem sein, in welches es sich verändert hat, es sei denn man ließe das platonische Dritte, den Augenblick als „Ort“ dieses Inneseins als einen möglichen und sinnvollen zu¹⁷. Das sich Verändernde kann aber nicht zugleich schon verändert und *noch* unverändert sein. Denn auch das relativ noch Unveränderte ist schon aus einer Veränderung gemäß der Teilung der Zeit entstanden. So „wird das Sichveränderthaben früher sein als das sich Verändern und das sich Verändern früher als das Sichveränderthaben und niemals wird das Erste ergriffen werden“ – καὶ οὐδέποτε ληφθήσεται τὸ πρῶτον¹⁸. Es ist also zwar ein Ende oder Ziel einer Veränderung denkbar und feststellbar (τέλος μεταβολῆς): das Jetzt als Grenze, zwischen dem und dem ihm vorhergehenden Jetzt die Veränderung sich als eine ganze Zeit-Weile vollzogen hat, jedoch ist kein *immanenter* Anfang zu finden, der als überführendes und durchtragendes Prinzip in Zeit wirksam würde: τὸ δὲ κατὰ τὴν ἀρχὴν ἔλωσ οὐκ ἔστιν οὐ γὰρ ἔστιν ἀρχὴ μεταβολῆς, οὐδ' ἐν ᾧ πρῶτον τοῦ χρόνου μετέβαλλεν¹⁹. Wenn also weder Jetzt noch Augenblick als Anfang von Veränderung, d. h. Bewegung oder Übergang sinnvoll denkbar sind, so bleibt die gestellte Prinzipien-Frage notwendig in der Aporie, oder sie gibt sich mit der Einsicht zufrieden, daß μεταβάλλειν immer schon μεταβεβληκέναι ist und letzteres immer schon ersteres voraussetzt. – Die „theologische“ Problematik des Buches Θ und Η ist durch diese Frage zwar noch nicht direkt angesprochen, aber aporetisch vorbereitet.

III

„Plötzlich (ἐξαίφνης) – das heißt gegen die Hoffnung (unvermutet), das heißt, daß es aus dem bisher Verborgenen (ἀφανές) in das Offene (ἐμφανές) herausgeführt wird. Bei der Liebe Christi zu den Menschen scheint mir die Theologie dadurch anzudeuten, daß der Überseiende, als er menschliches Sein annahm, aus dem Verborgenen (κρύφιον) in unsere Offenheit (ἐμφάνεια) hervorgegangen ist (προεληλυθέναι). Indes ist er verborgen auch nach der Offenbarung (ἐκφανσις); oder, um es Gott entsprechender zu sagen: auch *in* der Offenbarung. Dieses Mysterium Jesu nämlich bleibt verborgen (κέκρυπται) und kann mit keinem Gedanken angemessen ausgedrückt werden, und selbst wenn man es ausspricht, bleibt es unsagbar (ἄρρητον), und wenn man es denkt, unerkennbar (ἄγνωστον).“

Ἐξαίφνης wird in diesem Brief des Pseudo-Dionysius Areopagita²⁰ zu einem zentralen *theologischen* Terminus. Er erläutert den Modus und das Wesen

¹⁷ 235 b 22.

¹⁸ 237 b 6 f.

¹⁹ 236 a 13–15.

²⁰ Ep. III, PG 3, 1069 B.

der Menschwerdung Gottes (*ἐνανθρώπησις*)²¹. Diese ereignet sich – zwar erhofft – *im* Ereignis doch gegen die Hoffnung, plötzlich, im unvermutet einbrechenden Augenblick. Dieser Augenblick aber erschließt das bisher verborgene Über-Sein Gottes in die offenbare, seiende Gestalt Christi, ohne daß dabei das Über-Sein Gottes und das in diesem Über-Sein für Sprache und Erkenntnis Implizierte aufgehoben würde. Menschwerdung oder „Erscheinung“ Gottes ist so zwar ein Übergang oder Umschlag, der sich im *ἐξαίφνης* in das ihm ganz Andere hinein ereignet, die Paradoxalität dessen aber, der „übergeht“ oder „umschlägt“ von der Ewigkeit in die Zeit, aus der dreieinen Einheit in die Teilbarkeit (*μεριστόν*)²², aus dem Ineinander in das Nacheinander (*παράτασις*)²³, ist die, daß er dabei sein ursprüngliches Wesen „ohne Umschlag“ (*ἀμεταβόλως*)²⁴ bewahrt. Er bleibt, der er IST. Auf Grund dieser Paradoxalität ist die Menschwerdung Gottes, wie sie Dionysius zu begreifen versucht, dem Übergang aus dem überseienden Einen in die Mannigfaltigkeit des Seins, wie ihn die neuplatonische Philosophie denkt, analog. Was in ihr als unauflösbare, jedoch das Denken immer von neuem bewegende, in unbegreifbare Bilder und Metaphern nötigende *Aporie* in der Frage stehen bleibt, ist für Dionysius zwar in gleicher Weise unaufhebbares, jedoch fraglos zu verehrendes, Heil-bringendes, der *φιλανθρωπία* Gottes und der Sündhaftigkeit des Menschen gleicherweise entsprechendes *Mysterium*.

In dem dionysischen, das Unbegreifbare und Paradoxe schlechthin benennenden *ἐξαίφνης* sind so drei Elemente in eine neue wirkungsgeschichtliche Einheit gefügt: das *ἐξαίφνης* des platonischen Siebenten Briefes, welches das zwar erstrebte – aber dennoch unvermutet, im zeitlosen Nu einleuchtende Licht der Evidenz meint; ferner das *ἐξαίφνης* des platonischen Parmenides, welches ursprünglich als zeitloser Umschlag in der Zeit und als dessen bewegendes Element gedacht, nun den zeitlosen Übergang des ewigen Über-Seins aus dem „Verborgenen“ in das Sein der Zeit begreiflich machen will und damit zum bewegenden Element der Zeit als „offenbarer“ Heils-Geschichte wird; und schließlich das alttestamentliche, auf Christus hin typologisch ausgelegte *ἐξαίφνης*, das den plötzlichen Einbruch der Gnade in der Person Christi ankündigt: *καὶ ἐξαίφνης ἔξει εἰς τὸν ναὸν αὐτοῦ Κύριος* (Malachias III 1).

Dieses typologische²⁵ *ἐξαίφνης* ist wohl der unmittelbare Anlaß des Briefes, da dem Empfänger Gaius die Diskrepanz zwischen der Ankündigung und der tatsächlich lange Zeit währenden Hoffnung auf die Ankunft des Herrn fragwürdig erscheint²⁶. Gleichwohl ist bei einem Theologen wie Pseudo-Dionysius Areopagita, der in so hohem Maße insbesondere mit der platonischen Tradition vertraut ist und in ihren Kategorien nicht nur formaliter seine eigene Theologie denkt, der Versuch gerechtfertigt, die philosophischen Implikationen eines Begriffes deutlich zu machen, wodurch dessen Um- oder Überformung ins Theolo-

²¹ Zum Problem der Inkarnation bei Dionysius vgl. R. Roques, *L'univers dionysien*, Paris 1954, 305 ff.

²² eccl. hier. III 13; 444 C. ²³ div. nom. I 4; 592 A. ²⁴ cael. hier. IV 4; 181 C.

²⁵ „typologisch“ im Sinne der Bibel-Theologie verstanden: AT = τύπος, NT = ἀληθεια.

²⁶ *Maximi Scholia* PG 4, 532 A (Hinweis auf Malachias). *Pachym. Paraphr.* PG 4, 441 C.

gische um so größere Bedeutung erhält. Ἐξαίφνης ist sozusagen platonisches „Stichwort“, an dem unausgesprochen die Übereinstimmung von Schrift und platonischem Gedanken einsichtig gemacht wird²⁷. Dionysius geht in seiner Antwort insofern auf die Frage des Gaius ein, indem er ἔξαίφνης weniger die Schnelligkeit des Ereignisses^{27a}, sondern eben dieses Ereignis als einen nur durch Gottes φιλανθρωπία vermittelbaren „Übergang“ in das ihm gegenüber ganz Andere aussagen läßt. Dabei wird der etymologische Sinn des Wortes ἔξαίφνης tragend, so wie ihn Dionysius versteht: „aus dem Verborgenen“²⁸. Der unvermutet, im zeitlosen Augenblick aus dem Verborgenen sich ereignende „Um-schlag“ der Inkarnation ist so im eigentlichen Sinne „Fülle der Zeit“: τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου (Gal. 4, 4).

Die Zeit zieht sich also im Augenblick der Inkarnation – für ein Nu – in absolute Zeitlosigkeit zusammen; der Augenblick der Inkarnation, der in die Kontinuität der Zeit einbricht, wird zur entscheidenden Grenze von Ewigkeit und Zeit und zu deren „unvermischbarem“ Übergang ineinander zugleich. In diesem Sinne ist Meister Eckhart zu verstehen: „Wenne ist vüllede der zît? Sô der zît niemê enist.“²⁹ Dieser inkarnatorische oder „christologische“ Augenblick ist die heilsgeschichtliche Entfaltung seines in der Welt-Schöpfung liegenden Anfangs: auch diese geschieht im zeitlosen Augenblick, der Zeithaft-Seiendes setzt: „in einem gegenwertigen nú“³⁰, „daz begrîfet in im alle zît“³¹; in welch

²⁷ Zur Rezeptionsproblematik siehe E. v. Ivánka, *Plato Christianus*, Einsiedeln 1964, 225 ff.

^{27a} Jedoch nur in diesem Sinne konnte Gaius (und jeder andere Leser) die Verheißung in Malachias III 1 verstehen: „Siehe, ich sende meinen Boten aus und er wird den Weg vor meinem Antlitz bereiten, und im Nu wird in seinen Tempel kommen der HERR, den ihr sucht“. „Im Nu“ meint nicht nur die überraschende Plötzlichkeit, mit der der HERR überhaupt erscheint, sondern gerade die unmittelbar bevorstehende Ankunft des HERRN, der nach dem Auftreten seines Boten innerhalb kürzester Zeit erwartet wird: „Und unmittelbar darauf, augenblicklich wird kommen der HERR.“ Das „Et statim veniet“ der Vulgata wurde von den Übersetzern des Dionysius-Briefes Eriugena, Hildeuin und Johannes Sarrazenus nicht aufgenommen. Ob daraus geschlossen werden darf, daß sie (etwa im Gegensatz zu Maximus Confessor PG 4, 532 A) nicht an die Malachias-Stelle dachten, bleibt zumindest für Eriugena fraglich, der seine Übersetzung des ἔξαίφνης (ex occulto) der vom sensus communis der Stelle abweichenden Auslegung des Dionysius bewußt angeghenlich hat (vgl. die nächste Anmerkung).

²⁸ Diesen berücksichtigt die Übersetzung Eriugenas: „Ex occulto est quod contra spem (παρ' ἑλπίδα: Rom. 4, 18) et ex eoque obscurum in manifestum deductum“, während Hildeuin *repente* und Johannes Sarrazenus *subito* schreiben: „De repente est quod est ab spe et de interim imparente ad apparentiam ductum.“ – „Subito est quod est praeter spem et non ex apparente ad manifestum eductum“ (Dionysiaca, ed. Chevallier, I 611). Hinweis auf die etymologisierende Auslegung des Dionysius bei Maximus I. c. Das der Intention des Dionysius nicht ganz entsprechende *subito* legen Spätere ihrer Interpretation des Briefes zugrunde, z. B. Alb. Magn. Com. in ep. B. Dion. Areop., Opera ed. Borgnet XIV 879. Dion. Cart. Opera (Tornaci 1902) XVI 507. Zum etymologischen Aspekt des Dionysius vgl. auch aus der nicht-christlichen Literatur der Zeit: Damasc. Dub. et Sol. II 264, 25: ἔξαίφνης ὡς ἐκ τῶν ἀφανῶν καὶ ἐξηρημῶν αἰτίων ἦχον εἰς τὴν ψυχῆν.

²⁹ Pred. 11, DW I 177, 9 f. Vgl. auch Epos. s. ev. s. Joh. n. 293, LW III 245, 8 f.: „venit plenitudo temporis, misit deus filium suum“. Plenitudo temporis est, ubi nullum tempus est.

³⁰ Pred. 10, DW I 171, 6.

³¹ Pred. 9, ebd. 143, 8.

„ewigem nû“³² Gott *ist* und wirkt als das sich selbst durchlichtende SEIN selbst,
 „alle zât niuwe âne underlâz.“³³

IV

Die vom platonischen Begriff des Augenblicks ausgehenden problem- und begriffsgeschichtlichen Überlegungen eröffnen in der neueren Philosophie die Dimension der religiös bestimmten Existenz. Freilich ist eine derartige Bestimmung des Seins des Menschen auch im Mittelalter durch das Ereignis der Inkarnation sichtbar geworden. Jedoch kann in unserem Falle zwischen beiden Epochen trotz der Konvergenz der Sache in wesentlichen Elementen kein geschichtlicher Zusammenhang behauptet werden. Um so überraschender und ursprünglicher ist hier die Kehre des philosophischen in das theologische ἐξαιφνης.

Für Kierkegaard nämlich ist das platonische ἐξαιφνης des Parmenides der negative „Keimentschluß“ seiner eigenen Existenzial-Kategorie „Augenblick“. Die vielfältigen anthropologischen und theologischen Implikationen dieser Grundkategorie Kierkegaards, sowie deren Verflechtung mit anderen zeithaften, die Existenz bestimmenden Begriffen wie ‚Gleichzeitigkeit‘, ‚Wiederholung‘, ‚Entscheidung‘, ‚Angst‘ bleiben hier außer Acht; der kierkegaardsche Augenblick wird lediglich dem platonischen konfrontiert, wodurch die Differenz eines genuin-philosophischen und genuin-offenbarungstheologischen Ansatzes – wenigstens als Postulat Kierkegaards – unmittelbar einleuchtet. Leitfaden dieser Konfrontation³⁴ sind einerseits die drei „verdächtigen Geheimagenten“ der Hegelschen Logik, die als Momente ein und derselben Sache sämtlich dialektische Bewegung setzen: Negation, Übergang, Vermittlung (die voraussetzungslosen Voraussetzungen dieses Systems), andererseits die für den neuen „spekulations“-freien, theologischen Begriff „Augenblick“ konstitutiven Elemente: Ewigkeit, Zeit, Geist, Synthesis.

Kierkegaard gesteht Platon zu, daß er die Schwierigkeit, im rein Metaphysischen den Übergang anzubringen, sehr wohl eingesehen habe und ihm deshalb die Kategorie „Augenblick“ so viel Anstrengung kosten mußte. Während Hegel diese Schwierigkeit, den Begriff des Übergangs zu begründen, nach der Meinung Kierkegaards „ignoriert“ und damit das Denken fromm betrügt, um die Spekulation „flott zu machen“, hat Platon in seiner Explikation des ἐξαιφνης (ohne den „wahren“, i. e. christlichen Ewigkeits- und Geist-Begriff) die höchste ihm mögliche Reflexionsstufe erreicht.

Kierkegaard nennt den platonischen Augenblick die „Übergangskategorie schlechthin“³⁵. Den Übergang soll sie leisten als μή ὄν: weder eines noch vieles seiend, das Nichtseiende unter der Bestimmung der Zeit. So begriffen aber bleibt der Augenblick rein abstrakt: eine „lautlose atomistische Abstraktion“³⁶, also –

³² Pred. 2, ebd. 34, 2.

³³ ebd. 35, 2.

³⁴ Der Begriff Angst, Ges. Werke, 11. u. 12. Abt., übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf 1952, 83 ff.

³⁵ Begriff Angst 84, Anmerkung.

³⁶ ebd. 85, Anmerkung.

im Sinne Hegels – unbestimmt, unvermittelt, leer, nichtig, wirkungslos. Er ist deshalb nicht als reine Zeitkategorie brauchbar, weil er als abstrakt gedachtes Zwischenglied, Vergangenheit und Zukunft von sich ausschließend, erfüllte Gegenwart doch nicht zu leisten vermag, also im Grunde gar *nicht ist*. Ist er nicht, so kommt auch das Ewige immer nur als „abstraktes“, hypostasiertes *Vergangenes* rücklings isoliert zum Vorschein. *Konkreter* Augenblick hingegen ist nur dann, wenn das Ewige als das Zukünftige, welches in bestimmtem Sinne immer schon das Ganze von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist, durch die Vermittlung eines adäquaten Geist-Begriffes die Zeit berührt, als erster „Widerschein in der Zeit“³⁷ diese gleichsam anhält, so zwar, daß sie dennoch seiend bleibt. Er ist *Synthesis* des Zeitlichen und des Ewigen, des Endlichen und Unendlichen, des Möglichen und Notwendigen, aus der „Fülle der Zeit“³⁸ wie aus dem Verborgenen in erfüllte Gegenwart hinein umschlagend, in der allererst der Begriff „Zeitlichkeit“ gesetzt ist. Durch den Augenblick „riegelt die Zeit fort und fort die Ewigkeit ab und die Ewigkeit durchdringt fort und fort die Zeit“³⁹. Als Fülle der Zeit oder erfüllte Gegenwart ist der Augenblick – nach Aufhebung der griechischen „Abstraktheit“ – theologischer Grundbegriff: „Zeit“ und „Ort“ oder Vollzugsweise der *Inkarnation*. In ihr nämlich ereignet sich die personale *Synthesis* von Ewigkeit und Zeit; sie ist das Paradox von „Ewigsetzung des Geschichtlichen und Geschichtlichsetzung des Ewigen“⁴⁰. Sie muß als der *absolute* Augenblick oder als die „absolute Tatsache“ begriffen werden, auf die hin alle Tatsächlichkeit von Geschichte „relativiert“ ist.

Dieser christologische Augenblick wird zum unaufhebbaren *Paradox* des Glaubens. In ihm entdeckt das menschliche Denken etwas, was es selbst nicht denken *kann*⁴¹. Wenn nun aber das Paradox „die Leidenschaft des Gedankens“ ist und ein Denker *ohne* das Paradox so ist, wie ein „Liebhaber ohne Leidenschaft: ein mäßiger Patron“, zum andern aber als die höchste Potenz einer Leidenschaft nur diejenige gelten kann, die ihren eigenen Untergang will, dann *darf* das Denken das höchste Paradox: die kairotsche Einheit von Endlichkeit und Unendlichkeit, von Ewigkeit und Geschichte in dem universalen Konkretum der Person Christi niemals spekulativ auflösen. Vielmehr ist durch das Paradox des Glaubens Spekulation als Ausweg in eine rationale Begründung des Glaubens oder in eine transzendente Selbstentfremdung des Heil-suchenden Menschen durch Philosophie der Religion ein für allemal verschlossen; das „Transzendieren“ (welches im Sinne Kierkegaards Grundzug der Spekulation ist) wäre geradezu „das Vergessen der Existenz“⁴². Das Skandalon dieses christologischen Augenblicks muß Prinzip christlicher Verkündigung sein und

³⁷ ebd. 90.

³⁸ Philosophische Brocken, Ges. W., 10. Abt., übers. v. E. Hirsch, Düsseldorf 1952, 16.

³⁹ Begriff Angst 90.

⁴⁰ ebd. 58.

⁴¹ ebd. 35. Ärgernis am Paradox: 46 ff.

⁴² Vgl. zu diesem Problem die philosophisch wie theologisch ebenso bedeutsame Abhandlung von W. Schulz, Existenz und System bei Sören Kierkegaard, in: Wesen und Wirklichkeit des Menschen, Festschrift Plessner, Göttingen 1957, 113. Die Polemik Kierkegaards gegen „Transzendieren“ und „Spekulation“ richtet sich besonders gegen die Hegelsche Religionsphilosophie.

bleiben, ohne daß diese sich dabei in die Anmaßung einer esoterischen Erwecktheit verkehren müßte. Weil dem Menschen durch die Entäußerung des Verstandes im Anblick des Paradoxon, d. h. *im* Augenblick, die Bedingung, das Ewige zu verstehen, nämlich Christus selbst, mitgegeben wird, muß jeder spekulative Versuch, das Undenkbare zu denken, nur „komisch“ wirken⁴³.

Aus dem Ereignis des christologischen Augenblicks, welches den Menschen in die Entscheidung stellt, ergibt sich als dessen Aufgabe, sich selbst als Synthesis von Ewigem und Zeitlichem, d. h. sich als existenziell notwendige, jedoch aus der Freiheit oder aus der Möglichkeit zur Freiheit entspringende Einheit des ewigen *und* zeithaft-geschichtlichen Seins auf eben diesen christologischen Augenblick hin zu vollziehen. So geschieht in dem in Gnade geschenkten Selbst-Sein, im Glauben also, „Wiederholung“ des verlorenen Selbst: Redintegration der ursprünglichen Freiheit.

Der als konkrete Synthesis explizierte und zum paradoxen Zentrum des Christentums erhobene Augenblick wird so gegenüber dem „abstrakten“ platonischen ἐξαιφνης, in dem sich Ewiges nie mit Zeitlichem verbindet, weil es Negation von allem in und zugleich nicht in Zeit Seiendem ist, zur Scheidemünze schlechthin vom Griechentum und Christentum: „Diese Kategorie (der Augenblick) ist von großer Wichtigkeit, um einen Schlußstrich zu ziehen wider alle heidnische Philosophie und eine nicht minder heidnische Spekulation im Christentum.“⁴⁴

Im Sinne einer historisch adäquaten Platon-Interpretation trifft die Aussage Kierkegaards über die Abstraktheit des platonischen Augenblicks freilich nicht zu. Sie springt geradezu von der „physikalischen“ Dimension, die sie erst gar nicht als solche anspricht, in die theologische über. So bleibt im Grunde die postulierte genuin-theologische Kategorie „Augenblick“ dem philosophischen Begriff, wenn auch e contrario, verhaftet. Die Möglichkeit von Wirkungsgeschichte erweist sich jedoch auch hier als ein aus der Provokation entstandenes, für die Entfaltung des eigenen Begriffes allerdings produktives Mißverständnis. Nicht das Objektiv-Seiende und Objektiv-Sich-Ereignende, sondern die objektlose „Subjektivität“ ist nunmehr allein die Wahrheit. So wird durch die Identifizierung von Augenblick, Inkarnation und Paradox die Enthistorisierung des Heils-Ereignisses in der „Entmythologisierung“, für die der Bezug der theologischen Aussage einzig auf die eigene Existenz hin maßgebend ist, von Kierkegaard wesentlich vorbereitet. Der Weg dieses Prozesses aber ist durch die Frage nach der Zeit vorgezeichnet.

Das ambivalente Verhältnis Kierkegaards zu *Sokrates* konzentriert sich in seiner These, daß Sokrates selbst zwar den Weg der Spekulation nicht gegangen sei, jedoch dessen geschichtliche Möglichkeit vorbereitet habe. Auch hier wird die Differenz des Ausgangspunktes und des Zentrums im Denken beider an der Erfahrung der Zeit in einem Werturteil festgestellt: ob Zeit etwas bloß Zufälliges, Verschwindend-Nichtiges, bloßer Anlaß ist, oder aber erlösende und ver-

⁴³ Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den Philosophischen Brocken, Zweiter Teil, Ges. W., 16. Abt., übers. v. H. M. Junghans, Düsseldorf 1958, 275.

⁴⁴ Begriff Angst 85, Anmerkung.

⁴⁵ Philosophische Brocken 52.

söhnende Wahrheit und dadurch den Übergang in den „neuen“ Menschen, seine Wiedergeburt, verbürgt. „Wofern der Gott nicht selbst käme, bliebe alles sokratisch, wir bekämen nicht den Augenblick und kämen um das Paradox.“⁴⁵

Durch „Augenblick“ und „Paradox“ als Aussagen über die Inkarnation wird zwar Sokrates und die für ihn einzig mögliche Bedingung des Verstehens der Sache nach scheinbar, dem Denkansatz Kierkegaards nach tatsächlich überflüssig gemacht; auch „Spekulation“ im Sinne einer transzendentalen Begründung der Inkarnation ist durch den Augenblick als Paradox des Glaubens umgehbar. Gleichwohl kann durch diesen die Spekulation „ersetzenden“ Gedanken die *biblische* Aussage nicht angemessener begriffen werden. Wenn ausschließlich objektlose Subjektivität als Wahrheit begriffen wird, dann ist gerade durch die zeithafte Kategorie Augenblick und durch die Forderung, in eben diesem Augenblick mit Christus „gleich-zeitig“ zu werden, das *geschichtliche* Ereignis der Inkarnation in die Subjektivität des „Einzelnen“ verfügt. Im radikalen Rückgang in die „Innerlichkeit“ wird so die für das Heils-Ereignis konstitutive Geschichtlichkeit eliminiert, der Augenblick macht sich der inneren Geschichte des Subjektes verfügbar; damit aber ist die Inkarnation – wie in der antigeschichtlichen Gnosis – als wiederholbar gesetzt. Ohne das platonische ἐξάλφωσις, ohne Sokrates und ohne die idealistische Philosophie der Religion erhebt sich das Subjekt selbst als DER EINZELNE gegen die G e m e i n s c h a f t der Christenheit zum existenzialen Ursprung von Christentum. Zwar gibt dieser Gedanke für die Entfaltung religiöser Existenz einen entscheidenden Impuls; zugleich aber ist er der geschichtliche und sachliche Anfang der Möglichkeit, die theologische Wahrheit der Offenbarung von einem unaufhebbaren Rest philosophischer Grundlegung her als Funktion oder Entwurf des Subjektes selbst zu denken.